La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)

Walter Mignolo

Resumen

Walter Mignolo responde en este artículo a la reseña crítica de Marcel Velázquez Castro sobre *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* publicada en el primer número de esta revista. Mignolo sostiene que la alternativa decolonial nace de la diversidad frente a la única manera de leer la realidad monolopolizada por *el pensamiento único occidental*. Mignolo afirma que el problema es la descolonización del saber y del ser y reconoce filiaciones en el concepto de "colonialidad" de Aníbal Quijano, el de "transmodernidad" de Enrique Dussel y el de "pensamiento fronterizo" derivado de la intelectual y activista Gloria Anzaldúa.

Abstract

In this article, Walter Mignolo responds to the critical account by Marcel Velázquez Castro regarding The idea of Latin America: the colonial wound and the decolonial choice*, published in the first issue of this journal. Mignolo states that the decolonial choice is an alternative that arises from diversity, as opposed to the only way of reading reality, monopolized by* the one-way thought. *Mignolo believes that the problem is decolonization of knowledge and of being. He concurs with Anibal Quijano's concept of "coloniality", Enrique Dussel's concept of "transmodernity" and with the notion of "border thinking" derived from the intellectual and activist Gloria Anzaldúa.*

CyE
Año I
Nº 2
Primer Semestre
2009

Walter Mignolo

Semiólogo. Doctorado en la École des Hautes Études, París. Profesor de literatura en la Universidad de Duke, Estados Unidos. *La idea de América Latina* (2005) obtuvo el Premio Frantz Fanon por Excelente Contribución al Pensamiento Caribeño, otorgado por la Asociación Caribeña de Filosofía (2006).

Argentine semiologist. PhD at the Écoles des Hautes Études, Paris. Professor at Duke University, USA. The idea of Latin America *(2005) was awarded the Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Philosophy by The Caribbean Philosophical Association in 2006.*

Palabras clave

1| Modernidad **2|** Colonialidad **3|** De-colonialidad **4|** Herida colonial **5|** Pensamiento Fronterizo **6|** Pensamiento Único **7|** Matriz Colonial **8|** Movimientos Sociales Emancipatorios **9|** Transmodernidad

Keywords

1| *Modernity* **2|** *Coloniality* **3|** *De-coloniality* **4|** *Colonial Wound* **5|** *Border Thinking* **6|** *One-way Thought* **7|** *Colonial Matrix* **8|** *Emancipative Social Movements* **9|** *Transmodernity*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276, primer semestre 2009.

La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)[1]

En su reseña de *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Marcel Velázquez Castro plantea una serie de preguntas fundamentales tocantes a la vitalidad del pensamiento decolonial, la envergadura del quiebre epistemológico que, según el autor, yo celebro y si estas formas de pensar están fuera del capitalismo global. Adelantándome a esta pregunta, la respuesta es "no: nada está fuera del capitalismo global y de la cosmología que lo acompaña". El pensamiento decolonial se sitúa en la *exterioridad* (por ejemplo, la construcción del afuera para construir el adentro). No hay afuera ontológico sino exterioridad epistemológica. Esto lo sabemos muy bien desde Francisco de Vitoria y la fundación teológico-legal del derecho internacional: los indígenas, o bárbaros en el lenguaje de Vitoria, iguales por ley natural, fueron considerados diferentes por ley humana, ambas construidas por el propio cristianismo para integrarlos a fin de disciplinarlos. Desde la fundación histórica del derecho internacional y la construcción de la exterioridad (desde los bárbaros del siglo XVI a los primitivos del siglo XVIII a los comunistas del siglo XX y a los terroristas del siglo XXI), hubo modificaciones de contenido en la misma lógica de construcción de la exterioridad. La exterioridad está dentro porque está fuera. Ese es el borde donde mora el pensamiento fronterizo y donde florece la opción decolonial.

Estas premisas nos permiten acercarnos a otras preguntas de la larga lista enunciada por Velázquez Castro. Se interroga también si en esta línea de pensamiento no estaríamos privilegiando a "determinados" sujetos subalternos y a "sus perspectivas" como la única manera de leer la realidad. La respuesta aquí es simple: la opción decolonial es una opción, no la única. El problema está en la pregunta, no en la respuesta: la modernidad (tanto cristiana como secular, liberal y marxista) nos

1 Respuesta a la reseña de Marcel Velázquez Castro sobre *The idea of Latin America* de Walter Mignolo (Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2005) –edición en español: *La idea de América Latina* (Barcelona: Gedisa, 2007)–.

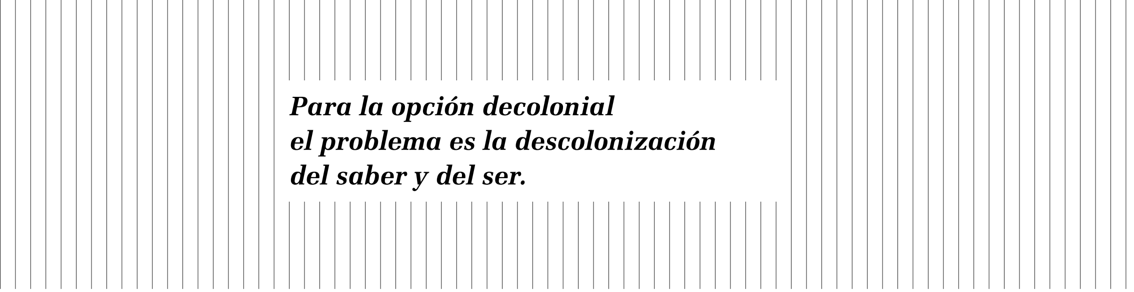
acostumbró a pensar que existe una única manera de leer la realidad. El islamismo radical cayó en la trampa de la modernidad y en el totalitarismo epistémico y político, que opone como mejor opción. Charles Taylor, en su último y celebrado libro, *A secular age* (2007), describe el momento secular como *una opción* que no niega la religión y la teología sino que las transforma en *opcionales* en vez de obligatorias. Pues *la opción decolonial* es la opción que surge desde la diversidad del mundo y de las historias locales que, a lo largo de cinco siglos, se enfrentaron con "la única manera de leer la realidad" monolopolizada por *la diversidad* (cristiana, liberal, marxista) *del pensamiento único occidental*. Sin lugar a dudas, Karl Marx es fundamental para entender el capitalismo, como lo son John Maynard Keynes y Milton Friedman. Pero por cierto no podemos privilegiar a ninguno de ellos como única manera "de entender la realidad". Por ello mismo, cuando Velázquez Castro se pregunta si "para enfrentarse con éxito a las formas de dominación capitalista es necesario desvincular el marxismo del proyecto decolonial", la respuesta es "No". Lo cual tampoco significa someterse al marxismo "como la única manera de leer la realidad". El problema, para el marxismo, es el capitalismo; mientras que para la opción decolonial lo es *la matriz* (*patrón* en el vocabulario de Aníbal Quijano) *colonial de poder*, de la cual la economía es una esfera. El marxismo se afinca en la forma que adquiere la matriz colonial en el siglo XVIII (y se enfoca en el aspecto económico). La opción decolonial se afinca en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas. Por eso, para la opción decolonial el problema es la descolonización del saber y del ser: saberes que mantienen y reproducen subjetividades y conocimientos y que son mantenidos por un tipo de economía que alimenta las instituciones, los argumentos y los consumidores.

La última pregunta de la lista se refiere a la vinculación entre los movimientos de emancipación que surgen en el "centro del sistema mundo" y el "proyecto decolonial". Las respuestas aquí son, para empezar, dos: la inmigración inserta la opción decolonial en el corazón mismo de Europa y de Estados Unidos; ha sido puntualizado varias veces, quizás Aimé Césaire fue el primero, que con el nazismo presenciamos en Europa la puesta en práctica de discursos y técnicas que Europa había aplicado hasta ese momento en sus colonias y a la gente de color, no-europeas. Pues, la opción decolonial es una opción y no un dogma para emplear por la fuerza, como lo hemos visto desde las cruzadas coloniales cristianas hasta el liberalismo colonial; desde el leninismo y

stalinismo al neoliberalismo. La opción decolonial es un pensamiento que surge de la experiencia de morar en la exterioridad, en las fronteras creadas por la expansión de Europa en la diversidad (linguística, religiosa, social, subjetiva, económica, política) del mundo.

I.

Por lo que conozco, la versión original de *The idea of Latin America* (2005) y su traducción al castellano, *La idea de América Latina* (2007), recibió dos reseñas y dos entrevistas de considerable extensión. Tanto unas como otras invitan y provocan un debate que continúo en es-



tas reflexiones. De modo que el recorrido por estos caminos permitirá contextualizar las preguntas formuladas por Velázquez Castro, al mismo tiempo que entenderlas en relación con preocupaciones convergentes provocadas por el argumento del libro.

La primera reseña, cronológicamente, fue la del historiador argentino Ricardo Salvatore. Titulada "A Post-Occidentalist manifesto", fue publicada en *A Contra Corriente. Revista de Historia Social y Literatura en América Latina* (2006a)[2]. Con Salvatore tenemos una relación amistosa e intelectual de larga data, aunque con las diferencias entre un historiador y un semiólogo, medio filósofo y medio historiador. La reseña de Salvatore es ajustada al argumento del libro y el lector de su reseña no será guiado por falsos caminos. También es generoso, a la vez que anota aspectos del argumento que son importantes para mí. Salvatore subraya que *La idea…* es un verdadero manifiesto para la descolonización del conocimiento *en y sobre* las Américas. Lo ve tam-

2 Ver <www.ncsu.edu/project/acontracorriente/fall_06/Salvatorereview.pdf>; otras reseñas breves han sido publicadas en *Geographical Review* (Vol. 97, Nº 1, enero de 2007). Robert B. Kent puso el libro en circulación entre geógrafos y en el área de geografía humana. En el ámbito de lengua y literatura, la reseña de Susan Castillo en *The Modern Language Review* (Vol. 102, Nº 4, octubre de 2007) es señera e informativa.

bién como un manifiesto *post-occidental* en la medida en que apunta hacia un vuelco radical en la política del conocimiento –un vuelco que sitúa el trabajo intelectual de indígenas y afrolatinos en el foco de la mira (Salvatore, 2006a: 130)–.

Sus observaciones críticas son tres. Mis respuestas, en diálogo hacia futuro, después de cada una de ellas no intentan cerrar el debate sino continuarlo. Salvatore señala aspectos esenciales que contribuyen a hacer visible la frontera que separa los principios de los paradigmas disciplinarios (en este caso, la historia) y los principios del pensamiento decolonial. Es precisamente por esta razón por la cual insisto, en el argumento sostenido a lo largo de *La idea…*, en que el pensamiento decolonial es una opción (decolonial) de coexistencia (ética, política, epistémica). No de coexistencia pacífica sino de conflicto y de reclamo al derecho de re-existencia (Adolfo Albán) en todos los órdenes del pensar y el vivir.

Para Salvatore, uno de los méritos más notables del libro es el de abrir el camino y establecer los fundamentos para la exploración de la "colonialidad" en el terreno del conocimiento y la subjectividad, esto es, "de la geo-política del conocimiento". No obstante, para Salvatore el argumento presenta una visión limitada de "la colonialidad", puesto que privilegia categorías, conceptos, visiones de mundo por sobre otras "formas más comunes de dominación colonial" (2006a: 132), tales como el control colonial económico y político, a los que entiendo que Salvatore hace referencia. De modo que si la "colonialidad", para Salvatore, es "la estructura lógica de la dominación colonial", no le queda claro cuáles son las relaciones entre estas y las formas de dominación, explotación y exclusión en la esfera de la produción y reproducción, y en el espacio público. Estas relaciones, para Salvatore, no son para nada claras. Luego de explicar en más detalle su objeción primera, Salvatore concluye esta sección sosteniendo que en cierto punto mi posición deviene dualística: por un lado está, solamente, la epistemología moderna occidental y, por el otro, la pluriversalidad que, solamente, atiende a las voces y las posiciones de los *damnés* (2006a: 133).

Sobre el primer punto hay que considerar dos niveles: uno, lo que se ha ya explorado y sostenido en el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad y, otro, aquel sector que destaco en el argumento de *La idea…* El objetivo de mi argumento fue explicar cómo la "idea de América Latina llegó a ser" y no explicar la lógica de la colonialidad en relación con otras opciones (disciplinarias, ideológicas, políticas, éticas, epistémicas). En este sentido, me parece obvio que la explicación del surgimiento y consolidación de una "idea" acentúe las categorías, los conceptos, las visiones de mundo y la filosofía del conocimiento.

Además, las publicaciones e intervenciones públicas recientes de varios miembros del proyecto, en América Latina y en Europa[3], destacan habitualmente dos momentos en las exploraciones decoloniales de la dupla modernidad/colonialidad. El primero, iniciado por Aníbal Quijano (ver las obras referidas en la bibilografía de *La idea…*). Al introducir la noción de "patrón colonial de poder" (en mi vocabulario, "matriz" en vez de "patrón"), Quijano puso énfasis (en tanto sociólogo ligado a la economía a partir de la teoría de la dependencia) en tres de las esferas: el control de la economía (apropiación de tierras y recursos naturales; explotación del trabajo) y el control de la autoridad (formas de gobierno, control militar). Definió el eurocentrismo no en términos geográficos, sino en términos epistémicos e históricos: control del conocimiento y de la subjetividad. Esto es, colonialidad del saber y del ser. El pensamiento decolonial lo caracterizó como "desprendimiento" del eurocentrismo en tanto esfera del conocimiento a partir de la cual es posible controlar la economía, la autoridad, el género y la sexualidad y, en definitiva, la subjetividad.

Santiago Castro-Gómez (filósofo) se ocupó en un segundo momento de aclarar las relaciones, en la matriz colonial de poder, entre la "dominación material" (economía, autoridad, instituciones) y la "dominación epistémica" (Castro-Gómez, 2005). Este autor destaca, elaborando en las tesis principales de Edward Said en su *Orientalism* (1978), la importancia fundamental del conocimiento en el control de la subjetividad y, por consecuencia, en el control de la economía y la autoridad. No obstante, estas premisas estaban ya en marcha antes de 1978 en el complejo diálogo, entre finales de los sesenta y los setenta, entre teoría de la dependencia, filosofía de la liberación y teología de la liberación. En suma, la matriz colonial de poder echa por tierra el legado de la distinción entre estructura y superstructura y destaca las complejas interrelaciones en las esferas de la matriz colonial de poder: *la idea de América Latina es una idea que tiene como horizonte imperial el control de la economía y la autoridad (en el que entraba el conflicto de intereses imperiales de Francia frente a EE.UU.), el control del conocimiento, de la subjetividad de los sujetos coloniales, del género y la sexualidad mediante el modelo de familia cristiana-colonial terrateniente y burguesa y de la normatividad sexual.*

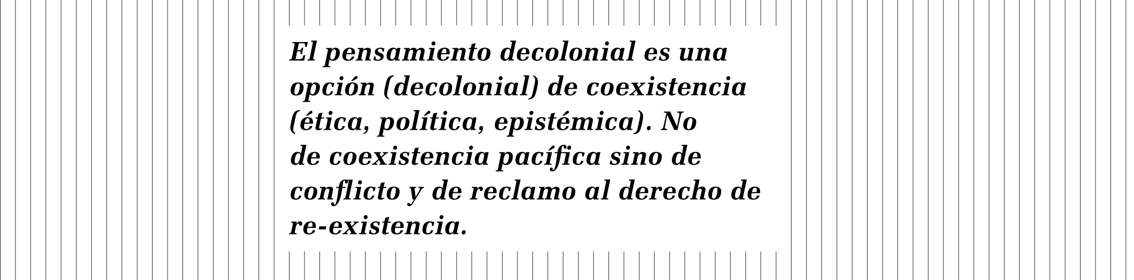
3 Ver por ejemplo Heriberto Cairo y Walter Mignolo (2008) y la primera parte de una larga entrevista de Marina Gržinić publicada en *Reartikulacija* Nº 4, en el verano de 2008, donde explico las relaciones entre las cuatro esferas de la matriz colonial del poder (Grzinic, 2008). En esta entrevista, el objetivo era explicar la matriz colonial de poder y no cómo nació la idea de América Latina, ella misma (la idea) siendo parte de la formación y transformación de la matriz colonial de poder.

La segunda observación de Salvatore se refiere a la Historia (que escribe con mayúscula) y la "colonialidad" (que pone entre comillas). Para Salvatore, mi argumento sigue a André Gunder Frank y a Immanuel Wallerstein en tanto sitúo el comienzo del sistema-mundo capitalista en el siglo XVI a la vez que ubico en el siglo XVI el surgimiento de una constelación de poder (la matriz colonial), estructurada en dos fases "de peso desigual": modernidad y colonialidad. En realidad, yo no sigo ni al uno ni al otro, punto que está claro ya en mi libro *Historias locales/Diseños globales* (Mignolo, 2003). Mis reflexiones parten del concepto de "colonialidad" introducido por Aníbal Quijano y el de "transmodernidad" introducido por Enrique Dussel y el "pensamiento fronterizo" derivado de la intelectual y activista chicana Gloria Anzaldúa. La objeción de Salvatore proviene aquí de un malentendido, quizás debido a los límites puestos por los editores de la colección *Manifiestos*. Las dos caras de la misma moneda, *modernidad/colonialidad*, están mayormente explicadas en un artículo monográfico publicado en inglés (Mignolo, 2007)[4]. Salvatore abre la pregunta y cuestiona las relaciones que establezco entre la invasión castellana en Tawantinsuyu y Anáhuac y la invasión de EE.UU. en Iraq. Cómo puede sostenerse que la lógica de la colonialidad se mantiene a través de tantos cambios en la Historia.

El tema es el siguiente: en primer lugar, cambia la retórica de la modernidad. En el siglo XVI la retórica salvacionista de la modernidad enfatizaba la conversión al cristianismo. Más adelante, a partir del siglo XVIII, la salvación se plantea en términos de conversión a la civilización (secular). Después de la Segunda Guerra Mundial, la retórica salvacionista de la modernidad celebra el desarollo como condición de la modernización. Ello continúa hasta hoy, la cuarta etapa después de la caída de la Unión Sovietica, acentuando desarrollo, democracia y mercado. Cambiaron también las relaciones de producción y control de la economía: del monopolio mercantil al libre comercio; de la revolución industrial a la revolución tecnológica, etc. Se modificaron asimismo las relaciones de autoridad (control político): los españoles salieron de América del Sur; los ingleses de América del Norte y luego de India; los franceses de África del Norte, etc. Cambiaron, en fin, "los contenidos" pero no los "términos de la conversación" (la lógica de la colonialidad). Cambiaron los énfasis en los dominios de la matriz colonial de poder: del control de las almas al control de los cuerpos (la eugenésica), al control de los bolsilllos (la sociedad de consumidores).

4 Ver <www.informaworld.com/smpp/content~content=a776418353~db=ai~order=page>. Traducción castellana por José Romero, Caracas, 2008.

Lo que no cambió son dos de los elementos fundamentales de la matriz colonial de poder. Por un lado, se mantiene la dispensabilidad de la vida humana (la acumulación y la autoridad están primero; luego, si se puede, se hace algo para que la gente no se muera; también aquellos que atentan contra el orden económico y la autoridad son eliminados de varias y distintas maneras). Por otro lado, se mantienen las cuatro esferas interrelacionadas de la matriz colonial de poder (economía, autoridad, género y sexualidad, conocimiento y subjetividad), mediante el control del conocimiento que es a la vez racista y patriarcal. Esto es lo que no ha cambiado, desde el discurso cristiano del siglo XVI al discurso secular



y economicista del siglo XXI: en el caso de Iraq, el objetivo último era el control de la economía (ya logrado por las ocho compañías petroleras occidentales que firmaron contrato a largo plazo) y del conocimiento (lo cual fue y será difícil; imposible, mejor decir). En definitiva, mi objetivo no es *comparar* la conquista de América con la invasión en Iraq, sino *conectar* dos momentos históricos en la trayectoria y transformación de la matriz colonial de poder: estamos todavía en el mismo horizonte, sólo que la economía ha desplazado la hegemonía de la teología y la teoría secular del Estado de los siglos precedentes.

En la tercera observación, Salvatore ya entra a dialogar con sus fantasmas más que con los argumentos de *La idea…* Este es también un tema en el que Salvatore ha generado sólidos e importantes trabajos (Gilbert et al., 1998: 69-107)[5]. Y es un tema en el que también hemos colaborado en la organización de un par de talleres: uno en Duke y el otro en la universidad Torcuato Di Tella, en Buenos Aires. Es un tema espinoso, en el cual es común que el fantasma se levante

5 Este artículo fue desarollado en un magnífico libro de Ricardo D. Salvatore (2006b). Varios de los trabajos de uno de los talleres que coorganizamos Salvatore y quien suscribe fueron publicados en *Nepantla. Views from South* (Salvatore, 2003).

cada vez que alguien que no es ni negro ni indio, o que es varón y heterosexual, invoca el ninguneo epistemológico al que están sometidos y sometidas personas identificadas en tales configuraciones sociales. El fantasma común (hasta Žižek lo ha visto) es el del "privilegio epistémico" y la "política identitaria". Así, Salvatore, después de levantar objeciones que, como digo, son peleas con molinos de viento más que con mi argumento, sentencia:

> La idea del privilegio epistémico no me parece del todo convincente. Tampoco considero que una comunidad o localidad dada sea capaz de controlar y conservar para sí misma su propia perspectiva, conocimiento, o categorías. El conocimiento local, como cualquier otra clase de propiedad, está sujeto a la apropiación por parte de terceros (2006a: 136).

Antes de entrar en este párrafo, es necesario disipar otros malentendidos. Salvatore se pregunta por qué en mi argumento "privilegio" a ciertos autores "representativos de las razas o de personas oprimidas por centurias de colonialismo"[6]:

> ¿Los escritos de un sociólogo boliviano que escribe en quechua serían más acordes a las necesidades de los oprimidos que los de otro sociólogo boliviano que escribe en español, o para el caso, que los de un sociólogo europeo que escribe en inglés o francés? (2006a).

Sin duda, Salvatore tiene razón, aunque no son estos puntos y posiciones los que defiendo o destaco. En primer lugar, hice ya explícito que el único "privilegio epistémico" es el de la modernidad, privilegio que el mismo Salvatore defiende en estos argumentos[7]. El privilegio epistémico de la modernidad es el que genera y mantiene la colonialidad del saber y del ser. Salvatore tiene razón, pero no da en el blanco. Ese no es el punto.

Primero, Salvatore está reaccionando frente a la posibilidad de que un sociólogo indígena escriba en castellano (y no del de-

6 Entre los autores que Salvatore me atribuye que privilegio están Arturo Ardao y Bolívar Echevarría. En verdad, no privilegio ni a uno ni al otro sino todo lo contrario. Ardao es una referencia académica, puesto que tiene importantes trabajos sobre la idea de América Latina. Respecto de Bolívar Echevarría, por el contrario, me sitúo en la vereda de enfrente. Me parece que Salvatore considera que privilegio a todo autor que menciono o cito.

7 Atendiendo a objeciones semejantes, hace ya algunos años, escribí un artículo en el que levanto tales argumentos (ver Mignolo, 2002: 927-954). Y más recientemente, extendí y concentré el argumento distinguiendo entre "política identitaria" e "identidad *en* la política" (ver Mignolo, 2007: 43-72).

recho que tiene Pierre Bourdieu de escribir en francés, por ejemplo, y no en bretón o árabe, puesto que los franceses colonizaron el Magreb). Así, Nina Pacari, abogada quechua, activista y ex ministra de relaciones exteriores de Ecuador, y Félix Patzi Paco, sociólogo aymara, y ex ministro de Educación y Cultura en los primeros años del gobierno de Evo Morales, no tienen "privilegio epistémico" sino, simplemente, el "derecho epistémico" de argumentar por sus intereses de la misma manera que mestizos y criollos lo hacen y lo han hecho por los suyos[8]. Ello no quiere decir que Pacari o Patzi Paco "representen" a *todos* los indígenas. Este es el presupuesto ciego del pensamiento imperial, tanto en la metrópoli como en las colonias. No representan, en verdad, a nadie, sino que ponen sobre el tapete una alternativa: la opción decolonial, la opción de pensar e intervenir política y epistémicamente que les fue negada (racismo epistémico), y continúa siendo negada por el "privilegio epistémico de la modernidad". Como Pacari y Patzi Paco no "representan" a los indígenas, no esperan tampoco que todos los indígenas se sumen a sus propuestas. Aunque sí, sus propuestas son avanzadas, pensadas y sentidas a partir de la herida colonial indígena, de la misma manera que las de Bourdieu son propuestas que surgen de un intelectual blanco y francés, "comprometido" con la causa de los indigentes. Lo mismo se puede decir de Bartolomé de las Casas.

Recientemente conversábamos en Amsterdam con Kwame Nimako a propósito de la presencia de Robert Blackburn y de sus intervenciones en una conferencia sobre cuestiones de esclavitud y emancipación que tuvo lugar esos días y a una de cuyas secciones asistimos juntos. Como todos y todas los y las participantes eran blancos y blancas, le pregunté a Kwame (originario de Ghana) –ya terminada la sección y gozando del buen clima de Amsterdam en esos días– cuál era la diferencia entre las tesis de Robert Blackburn y su crítica a la esclavitud y las del politólogo y primer Primer Ministro de Trinidad y Tobago, Eric Williams, quien publicó en 1944 su libro clásico *Capitalismo y esclavitud*. Como el título lo indica, Williams además de ser negro era marxista. Y esta era en realidad la clave de mi pregunta, a la cual Kwame dio una respuesta corta y contundente: "Blackburn, como es blanco, necesita el marxismo para criticar la esclavitud; Williams en cambio, no lo necesita". Al igual que Fanon, Williams "sabía" que los legados de la experiencia esclavista y el racismo anti-negro en el

8 Ver, por ejemplo, Pacari (2008) y Patzi Paco (2008). Este último, pensando política y económicamente desde la memoria y la experiencia colonial del *ayllu*, toma y da vuelta patas arriba las tesis de Nikolas Luhman, que piensa la sociedad desde la memoria y la experiencia de la modernidad occidental.

mundo de hoy van mucho más allá del marxismo. No se trata pues de un "privilegio epistémico" sino del derecho que tienen los intelectuales y activistas negros de no continuar siendo *hablados y representados* por honestos intelectuales blancos.

Como decía, dado que Pacari y Patzi Paco no representan a los indígenas sino que hacen propuestas basadas en la experiencia de naciones sin Estado, de la misma manera que los criollos y mestizos han hecho sus propuestas y construyeron el Estado moldeado en sus intereses, también yo (hijo de immigrantes italianos) tengo el derecho de aliarme con las propuestas de Pacari, Patzi Paco o Williams, y no con las de Blackburn or Bourdieu. Pues esta es, simplemente, una de las tesis fundamentales en *La idea…*, en lo que concierne a las relaciones entre identidad y epistemología e identidad y política.

II.

Los tres puntos y observaciones destacados por Salvatore son muy relevantes para continuar aclarando que el pensamiento decolonial y el pensamiento epistémico y político crítico, en el paradigma de la modernidad, coexisten pero cada uno tiene su norte, su orientación, sus objetivos. Por tanto, la geopolítica y la corpo-política del conocimiento son fundamentales, y por eso la monotopía de la aparente diversidad epistémica en las ciencias sociales es en verdad una monotopía que se extendió alrededor del globo *a cococho* de la expansión económica y política de Occidente.

Estos puntos se relacionan con las observaciones/objeciones levantadas por Marcel Velázquez Castro. Su reseña, como la de Salvatore, es cuidada y rigurosa. En ambas se presentan con claridad y honestidad los argumentos y se destacan las dudas sobre algunos de mis argumentos o presunciones. Las principales se agrupan en un párrafo hacia el final de la reseña:

> A pesar de los evidentes signos de la vitalidad del pensamiento decolonial en la coyuntura política última, es difícil aceptar el quiebre epistemológico celebrado por Mignolo. ¿Estas nuevas formas de pensar están realmente fuera del capitalismo global? ¿No estamos convirtiendo a determinados subalternos y a su perspectiva en los nuevos agentes privilegiados del futuro y en la única manera de leer la realidad? ¿Para enfrentarse con éxito a las formas de dominación del capitalismo global es necesario desvincular el marxismo del proyecto decolonial? ¿Cuál sería el diálogo posible entre los movimientos de emancipación que surgen en el centro del sistema-mundo y el proyecto decolonial?

> Como ante todos los libros de Mignolo, las preguntas se multiplican porque su radical aventura de pensar siempre descoloca y perturba a los lectores (Velázquez Castro, 2008: 263).

No se puede responder a este paquete de preguntas, todas ellas cruciales para el proyecto decolonial, en unas pocas páginas ni en unos pocos días. Las preguntas son las marcas de un proceso y un debate en marcha, que nos llevará varias décadas transitar. Lo que sigue es sólo un paso más en este proceso, en el que intento contribuir a aclarar lo que está en juego en las preguntas y en aquellos de mis argumentos que las suscitan. Vayamos pues, por turno y veamos en más detalle las repuestas que adelanté en el primer párrafo de estos comentarios.

Reconocida la vitalidad del pensamiento decolonial, en general y no en mi particular versión, este reconocimiento va a acompañado de las dudas que manifiestan las preguntas. Primera duda: estas nuevas formas de pensar ¿están realmente fuera del capitalismo global?

El pensamiento decolonial, en su fundación histórico-filosófica, no surge *fuera* sino en la *exterioridad*: es decir, el pensamiento de alguien que fue clasificado/a afuera (anthropos, bárbaros, primitivos, inferiores, homosexuales, lesbianas) en el proceso epistémico político de definir el adentro (humanidad, civilización, desarollado, superior, heterosexual, blanco o blanca, cristiano o cristiana, europea o europeo, o criollo/mestizo/a de descendencia europea en América del Sur, Australia, Nueva Zelandia, EE.UU., Canadá). Este argumento lo desarrollé en extenso en un debate, en otros lugares[9]. Por ejemplo, en los casos de Guaman Poma de Ayala y Ottobah Cugoano, esclavizado liberto, ambos se declararon cristianos y es a partir de su asunción del cristianismo articulado en la experiencia y en la memoria indígena y africana, respectivamente, que hacen críticas devastadoras a la cristiandad europea. Al hacerlo, ambos producen tratados políticos decoloniales que por cierto no han sido reconocidos como tales por los expertos en Nicolás Machiavelo, Thomas Hobbes, John Locke, etc. En el pensamiento fronterizo, como método, y la opción decolonial, como horizonte, se asume, precisamente, que no hay afuera sino que el pensamiento surge de la exterioridad (la creación del afuera por el adentro), esto es en la frontera. Pero una frontera en la que los dos lados no están en igualdad de condiciones. De ahí la diferencia epistémica y ontológica colonial a partir de la cual reclaman sus *derechos*

9 Ver en Cairo y Mignolo (2008: 175-209) "La opción des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso" y el debate con Pablo Iglesias Turrón, Jesús Espasandin López e Iñigo Errejón Galván (209-256).

epistémicos (y no su privilegio) quienes han sido dejados fuera del juego y de las decisiones. Hoy, Evo Morales hizo visible una continuidad histórica en la que las naciones indígenas han mantenido no su "pureza y esencia india", puesto que nunca hubo "indios" hasta que el discurso dominante europeo impuso esa denominación a aymaras, quechuas, chiquitanos, tojolabales, zapotecos, iroquíes, etc. Lo que han mantenido los pueblos indígenas es *la diferencia*, su rechazo a la asimilación y su derecho a la diferencia. Porque no se está fuera del "capitalismo global" es que Evo Morales tiene los problemas que tiene con los latifundistas de Santa Cruz (ver Mignolo, 2008).

La segunda pregunta es la siguiente: "¿No estamos convirtiendo a determinados subalternos y a su perspectiva en los nuevos agentes privilegiados del futuro y en la única manera de leer la realidad?". La pregunta es similar a aquella que interroga si el vaso está medio lleno o medio vacío. En primer lugar, *hoy estamos viviendo en la perspectiva de agentes privilegiados del pasado y del presente*. En segundo lugar, la opción decolonial, paradigma de coexistencia, rechaza "la única manera de leer la realidad" sea esta cristiana, liberal, marxista; o islámica, si vamos al caso; lo cual no significa la negación de la totalidad de cada una de ellas, sino sólo de las tendencias totalitarias que albergan[10]. Estos pensamientos totalizantes, creadores de totalidad, están en conflicto con el pensamiento fronterizo y la opción decolonial. Como lo expliqué en el debate citado (ver Nota al Pie 9), Velázquez Castro piensa asumiendo la objetividad sin paréntesis, y como él yo también pienso en la misma lógica. La opción decolonial, opción de coexistencia conflictiva, es un pensamiento que asume desde el vamos la objetividad entre paréntesis: creo en lo que creo y lo defiendo y entiendo que frente a mí hay otra posición equivalente de alguien que defiende sus creecias pero sabe que la suya no es "la única manera de leer la realidad". Este es el espacio del diálogo pluri-versal. Frente a él se encuentran los espacios universales, los pensamientos que asumen la objetividad sin paréntesis –que hay una única manera de leer la realidad y que temen cuando alguien no la acepta, no se la cree o la desafía–. *Aquí está precisamente la fractura epistemológica en la que se gestarán los proyectos epistémicos, políticos y éticos del siglo XXI*. La pregunta

10 Aquí hay otro nudo que desatar. En el Islam, ciertos actores sociales asumen la objetividad sin paréntesis; reproducen, en otras palabras, la lógica imperial de Occidente a la que se enfrentan. Pero, por otro lado, hay tendencias y actores sociales en los que se plantea ya un tipo de pensamiento froterizo y opción decolonial aunque no se utilicen estas expresiones. El lema es: "Mira lo que hacen y no cómo lo llaman. No mires lo que dicen sino lo que hacen".

pareciera apuntar al temor del pensamiento hegemónico, moderno y posmoderno, que de pronto podría perder su privilegio en el momento en que los subalternos comienzan a pensar por sí mismos.

La tercera pregunta es la siguiente: para enfrentarse con éxito a las formas de dominación del capitalismo global, ¿es necesario desvincular el marxismo del proyecto decolonial? Me remito nuevamente a la conversación con Kwame Nimako a propósito de Eric Williams y Robert Blackburn. Mi respuesta es sí, pero sin negar el marxismo en su totalidad. Se trata de provincializar, como Dipesh Chakrabarty sugería para Europa. "Enfrentarse con éxito al capitalismo global" requiere más que otro proyecto también global y universal como el capitalismo, que ya mostró en variadas ocasiones que el marxismo puede ser un espacio de disidencia pero no puede competir dentro de la misma lógica sólo invirtiendo los contenidos. En la medida en que la opción decolonial no propone una ideología universal (como el liberalismo, el cristianismo o el marxismo, todas ellas formando parte del globo de *The Truman Show*[11]), enfrentarse con éxito significa multiplicar *y conectar* proyectos decoloniales globales. Simplificando: si distinguimos entre "*the West and the rest*" (dejando de lado todas las zonas intermedias), el resto del Oriente Medio, América del Sur y el Caribe, Asia Central y el Cáucaso, África del Norte y Subsahariana, incluso China y Japón –la primera en la guerra del opio (1848) y la segunda a partir de la restauración Meiji (1865)– tiene en común el haber sido tocado y supervisado, herido o empujado, por Occidente. Cada uno de los proyectos que se opusieron a la matriz de colonialidad de poder (cuya esfera económica en el vocabulario tanto del liberalismo como del marxismo lleva la denominación de capitalismo) en distintas lenguas, historias, subjetividades, formas de organización política y económica fueron impactados por la infiltración de la matriz colonial de poder (producción de mercancías y promoción del libre comercio, transmisión de imágenes televisivas, imposición de políticas estatales en las relaciones internacionales, control de relaciones de género y sexualidad, imposición y control del conocimiento desde las ciencias sociales y las humanidades a la ciencia y la tecnología, etcétera). El "resto" que no comparte con Occidente las historias derivadas de Grecia y Roma, pasando por Francia, Inglaterra y Moscú donde el marxismo llegó al Estado, puede sin duda apelar a Marx y a pensadores marxistas subsecuentes para "analizar" la forma-

11 Conocida también como *El show de Truman*, película estadounidense dirigida por Peter Weir y protagonizada por Jim Carrey y Ed Harris (1998).

ción del "capital" a partir de la revolución industrial, pero ya le sería de poca utilidad para analizar la formación de la "matriz colonial de poder". Le sería aún de menos utilidad para analizar y entender otras formas de control, tal como por ejemplo la colonialidad del saber y del ser; es decir, el control del conocimiento y la subjetividad, esfera en la que está incluido el dominio de las "religiones". En fin, y en breve, en la medida en que el marxismo mantiene, al igual que el "capitalismo global" el horizonte uni-versal, y cambia el contenido de la opresión a la emancipación, la opción decolonial se desprende de todo proyecto totalitario, aunque este sea un proyecto totalitario de liberación (sea marxismo o filosofía de la liberación o islamismo fundamentalista).

En resumen, los argumentos de los límites del marxismo para enfrentar "al capitalismo global" son conocidos aunque frecuentemente olvidados. El líder ideológico de la revolución iraniana, Ali Shariati, publicó en 1974, en su regreso de Francia a Irán, su célebre *Del Marxismo y otras falacias occidentales*. Los intelectuales indígenas lo han dicho también. Es posible trabajar juntos, como en la presidencia y la vicepresidencia en Bolivia; aunque la cosmología indígena y la cosmología marxista sostenida por los "blancoides", al decir de Félix Patzi Paco, comparten un horizonte de enfrentamiento "al capitalismo global", la marcha hacia ese horizonte se hace por caminos paralelos, concurrentes a veces (como en Bolivia), disidentes otras, tal la separación de líderes marxistas de las filas de Pachakuti, en Ecuador. Robert Blackburn necesita al marxismo para criticar al capitalismo; Eric Williams, y antes que él, Frantz Fanon, no lo necesitan.

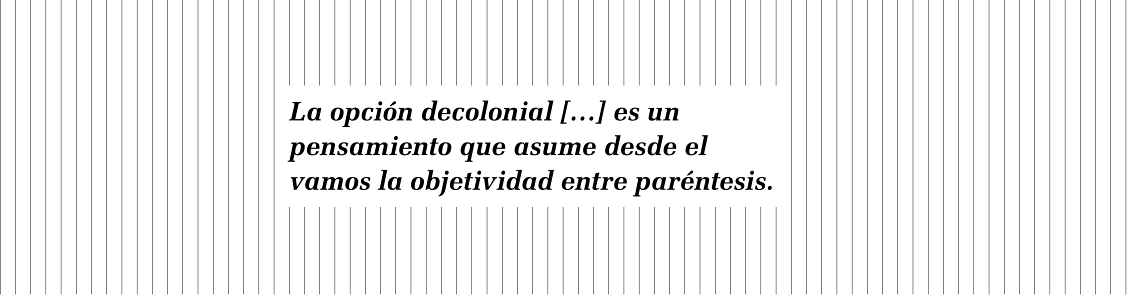
Me extendí demasiado ya, de modo que atiendo brevemente a la última pregunta de Velázquez Castro: "¿Cuál sería el diálogo posible entre los movimientos de emancipación que surgen en el centro del sistema-mundo y el proyecto decolonial?".

La diferencia que existe entre movimientos y pensamientos de emancipación que surgen del centro del sistema-mundo y el proyecto decolonial se daría en la medida en que los primeros abandonan su pretensión de presentarse como movimientos emancipatorios para todo el mundo (se ocupan de sus cosas, por así decirlo) y la periferia sigue dependiendo de los movimientos sociales y pensadores (de izquierda, por cierto) para resolver los problemas locales. Teniendo en cuenta que hoy (en especial con las migraciones masivas del ex Tercer Mundo al ex Primer Mundo, al corazón de la Unión Europea y EE.UU.) surgen las periferias (políticas y epistémicas), a la vez que se siguen manteniendo los centros de la periferia.

No sería tan difícil: después de todo, "el resto" fue forzado a aprender del centro durante 500 años de formación y transformación

de la formas de producción y explotación del trabajo, en las minas, en las plantaciones en la fábricas, en los colegios, en los monasterios, en las universidades y otros centros de investigación. Fanon lo sugirió; la opción decolonial toca tanto al colonizado como al colonizador, es decir, la opción decolonial propone el desprendimiento de la lógica de la colonialidad –de un horizonte de vida en el que se vive para trabajar en lugar de trabajar para vivir–.

El diálogo sería posible en la medida en que los movimientos sociales, intelectuales, activistas del centro estén dispuestos a conversar con quienes proponen proyectos decoloniales que, en general,



La opción decolonial […] es un pensamiento que asume desde el vamos la objetividad entre paréntesis.

surgieron de la periferia global y en la periferia interior de los centros económicos e industriales (los seis países centrales de la Unión Europea y EE.UU.). En mi experiencia personal es interesante el diálogo ya comenzado con activistas, artistas, filósofos y filósofas en Eslovenia y en España[12]. Y también con intelectuales coreanos para quienes el pensamiento decolonial no es ajeno a sus propias experiencias.

III.

Dos largos diálogos, más que entrevistas, fueron conducidos por Mónica González García y Antonio Lastra. González García es chilena de origen, estudiante de grado en la Universidad de California en Berkeley y directora de la revista *Lucero*, muy conocida entre estudiantes y profesores del área luso-hispánica en EE.UU. Antonio Lastra es filósofo,

12 Ver por ejemplo Gržinić (2008), y también Iñigo Clavo y Sánchez-Mateos Paniagua (2007) y por último los encuentros y publicaciones sobre “pensamiento descolonial” organizados por Heriberto Cairo, a través de la Universidad Complutense de Madrid, y el primer volumen, ya mencionado (que hemos coeditado). Esto en lo que me atañe personalmente. Otras variadas actividades están en marcha a través de otros miembros del proyecto modernidad-colonialidad, así como otros proyectos concurrentes, tales como por ejemplo el de la Caribbean Philosophical Association.

español radicado en Valencia, y codirige (con Javier Alcoriza) una magnífica revista: *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*[13].

Puesto que aquí entramos en el terreno del diálogo-entrevista, me referiré a los dialogantes por sus nombres de pila, Mónica y Antonio. Mónica editó en 2007 un número especial de la revista *Lucero* Nº 17, magnífico también en diseño y composición, titulado *Remapeando la idea de América.* La conversación duró unas seis semanas. Mónica propuso hacer una pregunta a la vez. De modo que la siguiente pregunta tomaba en consideración la respuesta anterior. A veces pasaban tres o cuatro días antes de que llegara la nueva pregunta o de que arribara la nueva respuesta. Por eso, las preguntas son más que preguntas; son parte del diálogo, y resulta difícil resumirlas. Y también fue un diálogo tenso en lo que respecta a ciertos temas. Selecciono una intervención de Mónica en la cual destaca dos tópicos en los que la tensión se revela y resuena con las preocupaciones de Salvatore y Velázquez Castro. Al releer la entrevista, encuentro ciertas semejanzas con las tensiones surgidas en las dos reseñas que comenté anteriormente.

El momento del diálogo al que me refiero gira en torno a la herida colonial, y al hecho de que la herida colonial es escalar –las consecuencias de la colonialidad, del ser y del saber, han sido diferentes para las poblaciones provenientes de África que para las provenientes de Europa y las ya existentes en Abya Yala en el momento en que llegaron europeos voluntarios y forzados africanos–. Puntualizaba yo en el diálogo que la herida colonial afecta no sólo a africanos e indígenas, sino también a la población "blanca", en criterios locales del sur. En *La idea…* menciono el célebre ensayo de H.A. Murena, *El pecado original de América* (1954), para ilustrar las respuestas blancas a la herida colonial. En otras ocasiones me ocupé de Rodolfo Kusch, cuyas sostenidas reflexiones muestran a cada paso la "diferencia colonial" del saber y del ser. Mónica reaccionó ante estas reflexiones diciendo (cito para no tergiversar su intervención en una paráfrasis):

> No comparto ese dolor "blanco" latinoamericano que usted describe porque me incluyo entre el gran número de personas en este continente que no se han beneficiado de los discursos hegemónicos que operan localmente en toda nación "latino"americana. Primero durante la dictadura y luego durante los gobiernos neoliberales democráticos en los noventa. Luché para no ser comple-

13 Ver <www.latorredelvirrey.es>.

tamente oprimida y silenciada por dichos discursos hegemónicos (González García, 2007: 43).

Como ocurre con frecuencia, el efecto "totalidad" se impone. Mónica confirma lo que yo estaba diciendo: se des-identifica de las elites blancas del poder (durante la dictadura y el neoliberalismo de los noventa), no obstante no reconoce su pertenencia a una historia, memoria, sensibilidad de una gran parte del subcontinente de descendencia europea (en este caso castellana, González García). H.A. Murena, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel en la experiencia de la fractura de la "conciencia immigrante" con la cual me identifico en tanto descendiente de inmigrantes italianos que llegaron a Argentina hacia finales del siglo XIX. Por la herida colonial ("white Latin American pain") no me refiero pues a Augusto Pinochet, Carlos Saúl Menem o a "Goñi" Sánchez de Losada. Ni todos los indígenas son revolucionarios, ni todos los afrocaribeños son Fanones, ni todos los blancos sudamericanos son adictos a los regímenes opresivos ligados al "capital global". En fin, habría más que decir sobre cuestiones de racismo y género. Pero queda para otra ocasión. Los proyectos políticos se definen por la manera en la que nos situamos en el orden de clasificación social (ver las obras de Aníbal Quijano referidas en la bibilografía de *La idea…*), y cómo respondemos a ellos. Lo que sí es importante es que en el siglo XXI pensar en términos de universales abstractos no tiene ya cabida. Por eso la opción decolonial se orienta hacia la pluri-versalidad como proyecto universal.

En el segundo tópico de esta misma intervención, Mónica insiste en la importancia de la guerra EE.UU.-México y el tratado Guadalupe Hidalgo (1848) en relación con la configuración histórica de la *latinidad*. Sin duda, la idea misma de *latinidad*, surgida en Francia, proyectada y adaptada por los "blancos" locales, nació en gran parte por esta guerra y la expansión de EE.UU. hacia el Sur. Francisco Bilbao –en Chile– reaccionó ante este hecho. La otra parte de la idea de *latinidad* responde a los conflictos imperiales en el interior de Europa y en el proyecto francés de liderar los países *latinos*, lo cual continúa hasta hoy y de cuya historia y legados Nicolás Sarkozy está sacando gran ventaja: no ya liderar el sur de Europa sino el sur del Mediterráneo.

En primer lugar, cuando el editor de Blackwell me propuso escribir este manifiesto, lo primero que se me ocurrió fue ampliar el argumento avanzado en "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" (Mignolo, 2000: 55-86) y en "Huntington's fears: 'latinidad' in the horizon of the modern/colonial world" (Mignolo, 2004: 386-412). En segundo lugar, el pensamiento decolonial piensa la historia no cronológicamente sino en

nudos de heterogeneidad histórico-estructural, que Aníbal Quijano describió en varios de sus escritos. En este caso, 1848 es el ancla de una triangulación que involucra a Francia (el famoso 18 Brumario) y el liderazgo que asume ese país en el sur de Europa desde entonces, y su intervención en la creación de la idea de América "Latina" en el enfrentamiento imperial de Francia con EE.UU. Todo ello confluye en la formación de la "latinidad" como minoría en EE.UU. Conflictos imperiales internos (Francia frente a Inglaterra y Alemania), conflictos imperiales globales (Francia frente a la expansión de EE.UU.), avance en la de-formación del continente sudamericano que, junto con África y Asia Central, va quedando fuera de la historia (según Hegel), y surgimiento de una configuración social no existente hasta ese momento (la *latinidad* en EE.UU.). El pensamiento decolonial piensa en los bordes, y piensa los bordes en relaciones imperiales/coloniales de poder. La descolonización de la historia narrada y del pensamiento historiográfico imperial es parte de la tarea del pensamiento decolonial para avanzar en la opción decolonial junto a otros proyectos liberadores ya existentes.

IV.

La conversación con Antonio Lastra es una conversación en dos carriles: nos cruzamos en un diálogo en el que cada uno de nosotros piensa a partir de premisas, experiencias, subjetividades, historias, lenguajes (no lengua, puesto que ambos hablamos castellano). La diferencia es que, en el pensamiento decolonial, se activa la lógica que une al amo y al esclavo: el esclavo conoce la razón del amo y la razón del esclavo, en tanto el amo sólo conoce la razón del amo puesto que el esclavo, precisamente, no tiene "razón". En este caso, y volviendo a una de las preguntas de Velázquez Castro, el diálogo es posible con activistas de *Bilboquet*, pero es casi un diálogo de sordos entre quienes piensan *en* la tradición de la filosofía europea (no sobre, sino "en", en el sentido de estar metido) y quienes pensamos *en* la opción decolonial. Sin embargo, el diálogo con Antonio me resultó útil para entender los temores, los prejuicios, los resquemores de un pensamiento europeo que se cierra sobre sí mismo, en tanto pensamiento, pero intenta abarcar el mundo como contenido. Veamos un caso patente de este diálogo cruzado y cómo pensadores liberales de color como Amartya Sen y Anthony Appiah ofrecen una salida y una solución de compromiso al pensamiento europeo progresista. Ofrezco un botón de muestra que se relaciona con temas debatidos en las páginas precedentes. Dice Antonio Lastra:

> Niega usted que sus planteamientos puedan ser acusados de "esencialismo". Sin embargo, ¿no cree que en todo plantea-

> miento de los estudios subalternos haya siempre el riesgo de una imitación fatal, en este caso, naturalmente, de la homogeneidad? Indios, afros, mujeres de color, gays y lesbianas, en quienes usted deposita la esperanza de una iniciativa, son ejemplos de identidades fuertes. Pienso, por el contrario, en las reflexiones de otros pensadores sobre regiones decolonizadas, como es el caso de Amartya Sen a propósito de Asia o de Anthony Appiah a propósito de África, opuestos a la tentación de identidades y prioridades únicas. "Lo propio", como usted recoge en español (112-113/134-135), puede ser entendido en el sentido de esa tentación (Lastra, 2007-2008: 77).

Si la conversación hubiera tenido lugar en una tasca, cara a cara, le hubiera respondido "¡Vamos hombre, haz tus deberes!". Pero en el ámbito académico hay que tratar las insolencias (hasta quizás inconscientes) con respeto. La pregunta se revela a sí misma en su punto ciego: la alegría del pensamiento eurocentrado de acoger a gente de color que reproduce el pensamiento eurocentrado, como Sen y Appiah. En política tenemos el ejemplo equivalente de Condoleezza Rice. Esto es tranquilizador, no se les tironea y se les quiere quitar la alfombra debajo del piso. Sen y Appiah han adoptado y se han identificado con la identidad disciplinaria (economía, filosofía) y con el control disciplinario de conocimiento que, desde ese poder identitario epistémico, ha marginado y continúa marginando a todos y todas quienes no se someten a las reglas del juego[14]. En suma, yo sugeriría, en vez de Amartya Sen, a Vandana Shiva y Ashis Nandy. Y en vez de Anthony Appiah sugiero a Sylvia Wynter y Lewis Gordon. Pero apuesto a que Antonio desconoce o conoce poco o no ha tomado en serio a quienes están en la genealogía de mi pensamiento. Por eso el diálogo es casi de sordos, como el diálogo entre el amo y el esclavo liberto.

No comento la referencia "los estudios subalternos" porque no tiene mucho sentido en este diálogo, ya que pensamiento decolonial y estudios subalternos son naranjas de distintas quintas; aunque naranjas al fin y al cabo. Pero sí es importante subrayar lo siguiente. Cuando hablamos, en el proyecto modernidad/colonialidad, de descolonizar el conocimiento, partimos del hecho de que la filosofía o cualquier otra disciplina tanto en la institución y los principios de los saberes occidentales son *identidades fuertes que no se reconocen como tales sino que se presentan como universalidades abiertas*. Pero ¿quién las

14 Me ocupé en detalle de este problema, sobre todo lo referido a Amartya Sen, en Mignolo (2005: 111-127).

controla? ¿No son acaso hombres blancos, cristianos y europeos quienes formaron el canon filosófico quitándoles los filósofos griegos a los pensadores árabes que los exploraron antes que los europeos? ¿No son los partidos políticos identidades fuertes, manejadas por elites identitarias, que se pretenden democráticos y abiertos? Pues aquí entramos de nuevo en la cuestión de la identidad *en* la política y en la epistemología, un ámbito de debate y trabajo en las próximas décadas.

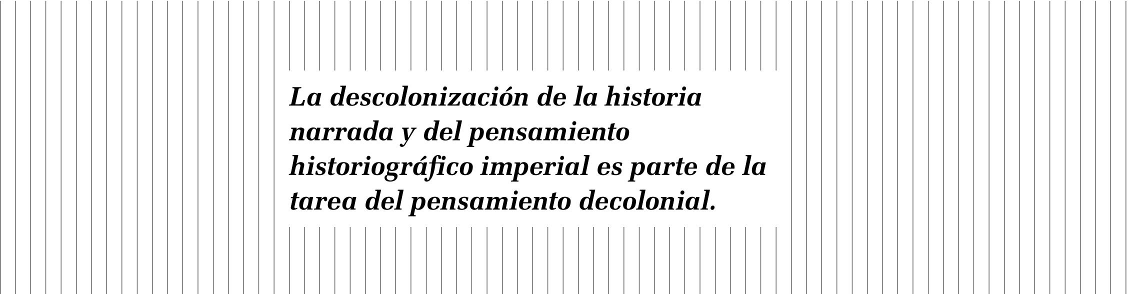
V.

Concluyo invocando y recordando una de las tesis, fuertes, propuestas por el historiador y politólogo hindú Partha Chatterjee, en un artículo publicado bajo el título “Talking about our modernity in two languages” (1997: 263-285). Y es aquí donde las naranjas de distintas quintas conversan una con la otra. El título en castellano es “Nuestra modernidad en dos lenguas/lenguajes” tomando *language* como lengua y también como “lenguaje”. En tanto lengua, Chatterjee se refería a la lengua bengalí, en la cual pronunció la conferencia por primera vez en Calcuta. Y a la lengua inglesa, a la cual tradujo él mismo el artículo, con un prefacio en el cual explica el sentido que tiene “hablar la modernidad” en dos lenguas/lenguajes[15].

La tesis fundamental confronta “nuestra modernidad” con “la modernidad de ellos”. ¡Zás! ¡Dicotomía, dicotomía! –dirían pensadores y pensadoras progresistas modernos y posmodernos–. Curiosamente, esta “dicotomía” fue pronunciada por un pensador, Partha Chatterjee, al cual sería difícil calificar de dogmático, simplista o conservador. Si la acusación de simplicidad dicotómica aparece, diría que aparece “en el seno de la modernidad de ellos” pero no “en la de nosotros”. Sin pedir perdón ni dar justificaciones, Chatterjee afirma también sin vergüenza “nuestra modernidad”. “Nuestra modernidad” no está planteada como una recuperación auténtica y pura del pasado, la historia y el espíritu de India. No. “Nuestra modernidad” comienza cuando los ingleses invadieron India. Lo cual es muy distinto de la modernidad inglesa (en la que habita Anthony Giddens cuando pronostica las “consecuencias de la modernidad”) puesto que, por lo que sabemos, India nunca invadió a Inglaterra. La

15 Al mismo espíritu responde, por ejemplo, el libro editado por el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo (2004) y el del filósofo ghanés Kwame Gyekye (1997). En este contexto, el libro clásico de Néstor García Canclini (1999) ofrece una respuesta en “nuestra modernidad” en América Latina. *La idea de América Latina* ofrece otra, la opción decolonial, en vez de claves para entrar y salir, más cercana a los planteos, experiencia y sensibilidad de Chatterjee, Gyekye y Jahanbegloo.

“modernidad de ellos” (la de Europa) es una modernidad rodeada por la diferencia, temporal y espacial. Es una modernidad que “cuida” el adentro, a toda costa. Por eso hay tantos “malandros” en la historia, puesto que la modernidad eurocentrada necesita *construir la pureza del adentro al mismo tiempo que denunciar a quienes pretenden revivir la pureza del afuera* (hoy, por ejemplo, el Islam). Una de las consabidas ténicas de dominio y control (que hemos visto y escuchado cientos de veces en boca de George W. Bush) es construir un enemigo atribuyéndole los mismos pecados que *yo* estoy cometiendo y que puedo ocultar atribuyéndoselos a *él*.



La descolonización de la historia narrada y del pensamiento historiográfico imperial es parte de la tarea del pensamiento decolonial.

Pues bien, “nuestra modernidad” en los términos en que la plantea Chatterjee no es singular de India, sino de África del Norte y Subsahariana, del Medio Oriente, de América del Sur y el Caribe (y, si tuviéramos más tiempo, de Asia Central y del Cáucaso); y también de China y Japón, sociedades nunca colonizadas de la misma manera que India y África. Así, “nuestra modernidad” es aquella en la que la gente habita historias locales que fueron transformadas por la invasión de la historia local (agentes e instituciones) de la Europa imperial (desde la península Ibérica a Inglaterra, pasando por Francia, Alemania, Holanda e Italia) y, en el siglo XX, de EE.UU.

Sin embargo, “nuestra modernidad” hoy va por dos derroteros:

- La transformación del orden mundial del monocentrismo (euro-estadounidense, donde la matriz colonial de poder surgió, creció y se transformó, aunque siempre bajo el control de una etno-clase cristiana y blanca) al policentrismo actual. Estamos sin duda viviendo en una economía de tipo capitalista, global. Sin embargo, la disputa por el control del conocimiento, de la subjetividad y de la autoridad es policéntrica. China e India no están ya dispuestas a

acatar las órdenes e instrucciones del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, mucho menos de la Casa Blanca. Igual Irán y Venezuela; pero tampoco la Unión del Sur, y sin duda tampoco la Federación Rusa. Todos estos centros son nudos "del capitalismo global", en la expresión de Velázquez Castro. ¿Cómo "nos enfrentamos" a ellos? Pues, las estrategias variarán si nos "enfrentamos con el capitalismo global" de Venezuela, de EE.UU., de China, de Irán o de Brasil. Aquí es donde entra la opción decolonial.

- La opción decolonial confronta no al "capitalismo global" sino a la matriz colonial de poder la cual, creada y mantenida por los emergentes imperios europeos y luego controlada por EE.UU., está hoy en disputa, global. De modo que si se trata de confrontar la decolonialidad del saber y del ser, las estrategias serán unas si la confrontación es con el imperialismo epistémico de la Europa moderna (controlado por el inglés, el alemán y el francés); otra será si se trata de la decolonialidad del saber y del ser que están librando intelectuales y activistas, mujeres y hombres, homosexuales y heterosexuales, en Irán, en Venezuela, entre los inmigrantes magrebíes en Francia o los latinos y latinas en EE.UU.; y aún otra si pensadores y pensadoras y activistas decoloniales en Irán, inmigrantes pakistaníes en Inglaterra y turcos en Alemania tienen que unir fuerzas con intelectuales y activistas disidentes en Beijing o en Hong-Kong. En la medida en que la opción decolonial confronta la matriz colonial de poder (sin duda, afincada en un tipo de economía que favorece y promueve subjetividades que viven para arrebatar y afirmar su superioridad mediante la acumulación de bienes), la tarea a futuro no es tanto pelear con los molinos de viento llamados "capitalismo global" sino con las intrincadas fases, esferas y dominios en los que hoy la matriz colonial de poder está en disputa en un orden mundial policéntrico. En fin, la opción decolonial encuentra su morada en la multiplicidad de "nuestras modernidades". En cuanto a "la modernidad de ellos", digamos para empezar que es un problema de ellos, para ver luego si encontramos con quiénes trabajar juntos pero no subordinados –en todos los órdenes, necesitamos socios, no patrones, dijo Evo Morales–.

Bibliografía

Cairo, Heriberto y Mignolo, Walter (eds.) 2008 *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial* (Madrid: Trama).

Castro-Gómez, Santiago 2005 *La postcolonialidad explicada a los niños* (Popayán: Ediciones de la Universidad del Cauca/Universidad Javeriana).

Chatterjee, Partha 1997 "Talking about our modernity in two languages" en *A possible India. Essays in political criticism* (Oxford: Oxford University Press).

García Canclini, Néstor 1999 *Culturas híbridas. Claves para entrar y salir de la modernidad* (Buenos Aires: Paidós).

Gilbert, Joseph; Legrand, Catherine y Salvatore, Ricardo (eds.) 1998 "The enterprise of knowledge: representational machine of informal empire" en *Close encounters of empire. Writing the cultural history of US-Latin America* (Durham: Duke U.P.).

González García, Mónica 2007 "Remapeando la idea de América" en *Revista Lucero,* Nº 17.

Gržinić, Marina 2008 "De-linking epistemology from capital and pluri-versality. A conversation with Walter Mignolo" en *Reartikulacija* (Lubjama) Nº 4, verano. En <www.reartikulacija.org/dekolonizacija/dekolonialnost4_ENG.html>.

Gyekye, Kwame 1997 *Tradition and modernity. Philosophical reflections on the African experience* (Oxford: Oxford University Press).

Iñigo Clavo, María y Sánchez-Mateos Paniagua, Rafael 2007 "Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mignolo" en *Bilboquet*, Nº 8, noviembre. En <http://bilboquet.es/B8/PAG/waltermignolo.html>.

Jahanbegloo, Ramin 2004 *Iran. Between tradition and modernity* (Toronto: Lexington Books).

Lastra, Antonio 2007-2008 "Walter Mignolo y la idea de América Latina: un intercambio de opiniones" en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, Nº 4.

Mignolo, Walter 2000 "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO/UNESCO).

Mignolo, Walter 2002 "The enduring enchantment: or the epistemic privileges of modernity and where to go from here" en *South Atlantic Quarterly*, Vol. 101, Nº 4. En <http://saq.dukejournals.org/cgi/content/citation/101/4/927>.

Mignolo, Walter 2003 *Historias locales/Diseños globales* (Madrid: Akal).

Mignolo, Walter 2004 "Huntington's fears: 'Latinidad' in the horizon of the modern/colonial world" en Méndes, Cándido (ed.) *Hegemony and multiculturalism. 10th International Conference of Académie de la Latinité. Reference Texts* (Universidad Cándido Mendes/UNESCO).

Mignolo, Walter 2005 "Prophets facing sidewise: The geopolitics of knowledge and the colonial difference" en *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy* (Routledge-Taylor & Francis Group) Vol. 19, N° 1, enero.

Mignolo, Walter 2007 "The decolonial option and the meaning of identity IN politics" en *Anales Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano-Universidad de Goteborg) Nº 9/10.

Mignolo, Walter 2008 "Racism and human rights" en <http://waltermignolo.com/2008/06/06/racism-and-human-rights> 6 de junio.

Mignolo, Walter y Escobar, Arturo 2007 "Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality" en *Cultural Studies* (Duke UP) Vol. 21, Nº 2-3.

Pacari, Nina 2008 "La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: un camino irreversible" en Cairo, Heriberto y Mignolo, Walter (eds.) *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial* (Madrid: Trama).

Patzi Paco, Félix 2008 "Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal" en Cairo, Heriberto y Mignolo, Walter (eds.) *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial* (Madrid: Trama).

Said, Edward 1978 *Orientalism* (Nueva York: Pantheon Books).

Salvatore, Ricardo 2003 "Local versus imperial knowledge: reflections on Hiram Bingham and the Yale Peruvian Expedition" en *Nepantla. Views from South*, Vol. 4, Nº 1. En <http://muse.jhu.edu/journals/nepantla/toc/nep4.1.html>.

Salvatore, Ricardo 2006a "A post-occidentalist manifesto" en *A Contra Corriente. Revista de Historia Social y Literatura en América Latina* (California) Vol. 4, Nº 1, invierno.

Salvatore, Ricardo 2006b *Imágenes de un imperio: Estados Unidos y las formas de representación de América Latina* (Buenos Aires: Sudamericana).

Taylor, Charles 2007 *A secular age* (Harvard: Harvard University Press).

Velázquez Castro, Marcel 2008 "Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza" en *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales* (Buenos Aires) Año 1, Nº 1, junio.

Williams, Eric 1944 *Capitalism and slavery* (Nueva York: Capricorn Books).